

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Meier, Kant e il materialismo psicologico

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/87199> since 2016-10-13T10:28:39Z

Publisher:

Olms

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Luigi Cataldi Madonna
Paola Rumore (Hrsg.)
Kant und die Aufklärung

EUROPAEA MEMORIA
Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von / *Directeurs-Fondateurs*
Jean Ecole,
Robert Theis

Herausgegeben von / *Directeurs*
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöllner

Reihe I: Studien
Band 89

Luigi Cataldi Madonna
Paola Rumore (Hrsg.)
Kant und die Aufklärung



2011
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

LUIGI CATALDI MADONNA
PAOLA RUMORE (HRSG.)

Kant und die Aufklärung

Akten der Kant-Tagung
in Sulmona, 24.-28. März 2010



2011

GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Herstellung: Beltz Druckpartner, 69502 Hemsbach

© Copyright by Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2011

www.olms.de

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 1613-7388

ISBN 978-3-487-14732-1

PAOLA RUMORE

Meier, Kant e il materialismo psicologico

1. *Il materialismo: un tema illuministico*

Ai tempi di Kant il materialismo veniva ancora generalmente percepito come una deriva filosofica rispetto a cui era opportuno cautelarsi. Era il 1786, nel cuore dell'età della critica, quando Adam Weishaupt dava alle stampe la prima edizione di un fortunato libretto su *Materialismus und Idealismus*, il cui unico intento era la confutazione delle tesi perniciose a favore della natura materiale e mortale dell'anima umana¹. Queste convinzioni continuavano infatti a presentarsi come una minaccia nei confronti della condotta morale e del credo religioso, sebbene in misura assai meno incisiva di quanto non fosse accaduto nei primi decenni del secolo, quando anche in Germania il temutissimo spettro dell'ateismo spinozistico celava di fatto sospetti di materialismo². Nelle parole dei suoi accusatori pietisti, per rifarsi all'episodio più esemplare, il Wolff spinozista negava Dio e la libertà dell'umano volere in conseguenza del determinismo ineluttabile dell'unica natura materiale³. Le implicazioni filosofico-teologiche delle concezioni materialistiche potevano essere a tal punto pericolose da indurre gli autori ad anteporre lunghe e sentite pagine di abiura e pubblica condanna di ogni forma di materialismo alle

¹ A. Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, II ed. riveduta Nürnberg, 1787 (1786¹), riprod. a cura di J. Garber, Meisenheim, Scriptor, 1979.

² Un esempio su tutti è la voce «Spinoza» del *Dictionnaire historique et critique* di P. Bayle (Rotterdam, 1697, 1702²), opera che ebbe grande diffusione in Germania. Sulla questione cfr. i lavori ormai classici di W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Epistemata, 1987, e di O. Rüdiger, *Studien zu Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Lang, 1992.

³ Sulle accuse che Joachim Lange aveva consegnato alla sua *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffischen systemate metaphysico* (Halle, 1724) cfr. il contributo ancor oggi insuperato di B. Bianco, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in Id., *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Napoli, Morano, 1992, pp. 31-84.

analisi metafisiche che avessero potuto toccare anche solo in maniera tangenziale la questione.

Nella Germania del Settecento pervasa nel bene e nel male dallo spirito di fondatezza e dal *pruritus demonstrandi* neppure il materialismo passava indenne attraverso le maglie delle classificazioni sistematiche. Così, stando a una partizione che prese a circolare correntemente con Georg Friedrich Meier – e che ritorna in parte anche in Kant – il materialismo poteva essere di tipo generale, teologico, cosmologico o psicologico⁴. Non tutte queste specificazioni comportavano necessariamente le altre, giacché, ad esempio, come nel caso del materialismo degli antichi o di qualche Padre della Chiesa, si poteva coerentemente attribuire all'anima al pari degli altri enti finiti una natura corporea e materiale (seppur sottilissima, come il fuoco), riservando la natura immateriale agli enti infiniti. Ciò consentiva di ammettere, ad esempio, l'esistenza puramente spirituale di Dio.

La discussione intorno alla validità del materialismo psicologico è antica come la storia della filosofia e, secondo un'interpretazione ormai consueta, viene fatta risalire al *Fedone* platonico: qui viene infatti per la prima volta esposta in maniera articolata la tesi della semplicità dell'anima con i suoi corollari necessari dell'unità, dell'identità, dell'immaterialità e dell'incorrotibilità⁵. Questa idea è stata ritenuta, con buone ragioni, una delle concezioni più persistenti nella tradizione del pensiero occidentale⁶: il Kant dei paralogismi si confronta, in fondo, con una sua versione appena più raffinata. Proprio nella prima metà del Settecento, infatti, il materialismo psicologico e la discussione intorno alla natura dell'anima occupano una posizione di grande centralità nel dibattito filosofico, nella scia dell'ipotesi sorprendentemente feconda suggerita da Locke nelle pagine conclusive dell'*Essay on Human Understanding*. Locke si interrogava sull'eventualità di per sé non inconcepibile che (anche) alla materia potesse venir conferita una capacità di pensa-

⁴ G.F. Meier, *Metaphysik, zweiter Theil: Die Cosmologie*, Halle, 1756 (riprod. ed. 1765, Hildesheim, Olms, 2007), § 361: «Un materialista generale (*allgemeiner Materialist*) ritiene che tutte le sostanze, tanto quella infinita quanto quelle finite, siano enti composti e ritiene assurdo ammettere una sostanza che sia un ente semplice o una monade. Il materialismo si divide in teologico, psicologico e cosmologico. Il primo sostiene che Dio, la sostanza infinita, sia un ente composto, e di quest'opinione mi occuperò nella teologia naturale. L'altro sostiene che gli spiriti finiti, e in specie le anime umane e di altri animali siano enti composti, e di ciò mi occuperò nella psicologia. Il terzo riguarda proprio il tema presente: materialista cosmologico è chi sostiene che nessuna sostanza del mondo sia semplice, ma che tutte le sostanze del mondo siano in verità enti composti. Il materialista generale è sempre anche un materialista cosmologico [...], ma non è vero il contrario: si può ammettere che tutte le sostanze del mondo siano composte, ma che Dio sia semplice».

⁵ Cfr. Platone, *Fedone*, 78 B-80 B.

⁶ Cfr. M. Ben Lazare, *The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument*, The Hague, Nijhoff, 1974.

re⁷. La grande risonanza che il dibattito ebbe nella cultura britannica e in quella francese – non da ultimo grazie all'intervento delle *Lettere filosofiche* di Voltaire – è stata per molti anni oggetto degli accurati studi di John W. Yolton⁸. In Germania la controversia intorno alla possibilità di una materia pensante scaturisce in seguito alla traduzione tedesca di una versione assai discussa della XIII lettera voltairiana. È il 1740 quando Johann Gustav Reinbeck pubblica in appendice ai propri *Pensieri filosofici sull'anima razionale e sull'immortalità* la traduzione tedesca di uno scritto francese anonimo e di attribuzione incerta in cui, per citare dallo stesso titolo di Reinbeck, «si vuole affermare che la materia pensa»⁹. L'*Epistula gallica*, secondo la denominazione con cui si prese a riferirsi allo scritto, conteneva infatti un'inter-pretazione molto radicale e orientata in senso materialistico dell'ipotesi di Locke.

Con la pubblicazione dell'*Epistula* la questione della materia pensante diviene uno specifico oggetto della discussione metafisica, al quale vengono riservate ora analisi molto più specifiche di quanto non fosse avvenuto in precedenza¹⁰. A dire il vero, il tema non era del tutto assente dall'agenda

⁷ Cfr. J. Locke, *An Essay on Human Understanding* (London, 1690, ed. critica a cura di P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975; trad. it. a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico con il titolo *Saggio sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani, 2004), IV.III.6.

⁸ J.W. Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1984; Id., *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon, 1991.

⁹ J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit, nebst Anmerckungen über ein Französisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie denke*, Frankfurt – Leipzig, 1740. Lo stesso Reinbeck discute l'ipotesi che lo scritto possa venir attribuito a Voltaire, rappresentando una versione originaria e molto più aspra della XIII delle *Lettere filosofiche*, quella su Locke (Voltaire, *Lettres philosophiques o Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*, London, 1734, trad. it. a cura di M. Mandalari con il titolo *Lettere filosofiche*, a cura di P. Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1994, la lettera XIII è alle pp. 77-84). Cfr. anche la voce «âme» del *Dictionnaire philosophique portatif* (Geneve, 1764) trad. it. a cura di M. Bonfantini con il titolo *Dizionario filosofico*, Torino, Einaudi, 1995³ (1950¹), pp. 11-19. Della discussa paternità della *epistula* discute anche J.W. Yolton, *Locke and French Materialism*, cit., pp. 50-55.

¹⁰ La letteratura sul dibattito intorno al materialismo nei primi decenni del Settecento tedesco non è particolarmente abbondante. Alcune indicazioni si possono ricavare dalla *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele* di Martin Knutzen (redatta originariamente in latino nel 1741, ma uscita in traduzione tedesca, sempre a Königsberg, nel 1744). Tuttavia, sia i lessici del tempo, sia gli scritti esplicitamente dedicati al tema evitano di riferire nomi e cognomi dei sostenitori delle concezioni materialistiche, non da ultimo per proteggerli da eventuali ritorsioni da parte delle autorità (cfr., ad esempio, J.K. Schröter, *Beweiß und Vertheidigung, daß die Seele nicht materiell, sondern ein Geistiges Wesen sey*, Leipzig, 1723, 1729², cap. IX). Gli unici riferimenti espliciti sono, per ragioni ovvie, a Epicuro e a Hobbes, e talvolta a Spinoza (cfr. J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und Künste*, ad voc. «Materialisten», vol. XIX (Halle – Leipzig, 1739), col. 2027; J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726, riprod. IV ed. 1775, Hildesheim, Olms, 1968, ad voc. «Materialismus», col. 62. Per una brevissima storia del problema al tempo usa-

filosofica di allora. All'inizio del secolo, nel 1713, esso aveva preso a circolare con una certa fortuna grazie a un *Vertrauter Briefwechsel vom Wesen der Seelen* intercorso tra «due buoni amici» che, celandosi prudentemente dietro un anonimato più che opportuno, professavano il «si licet aliis quod lubet dicere, nobis quid lubeat liceat credere»¹¹. Accanto a questo discusso libretto – peraltro relativamente isolato nel suo genere e più permeato di spirito polemico che di rigore argomentativo – il tema della *materia cogitans* iniziava a comparire in una rosa di autori molto significativi per Kant. Esso veniva discusso tanto nella *Metafisica tedesca* di Wolff (1720), nelle relative *Annotazioni* (1724) e nella *Psychologia rationalis* (1734)¹², quanto in un apposito paragrafo della *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten (1739)¹³. In questi testi la questione veniva affrontata nell'ambito dei molte-

va rimandare a J.F. Budde e alle sue fortunatissime *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, dirette in particolare contro Spinoza e pubblicate nel 1716, quindi tradotte in tedesco nel 1717 e in francese nel 1740. Qualche notizia in più si ricava da ricostruzioni molto più recenti di storia del materialismo, perlopiù di stampo marxista, intese a legittimare da un punto di vista storico la tradizione di un autentico materialismo tedesco, in qualche misura irriducibile all'eco lontana delle tradizioni empiristiche inglesi e sensualistiche francofone. In questa linea si pone O. Finger (*Von der Materialität der Seele*, Berlin, Akademie Verlag, 1961), che lamenta esplicitamente la mancata attenzione per questa faccia del primo Settecento tedesco da parte della storiografia filosofica 'borghese' di marca hegeliana prima, e neokantiana poi, e significativamente nella *Storia del materialismo* di Lange. In maniera analoga presenta la questione anche G. Stiehler (*Materialisten der Leibniz-Zeit*, Berlin, Deutscher Verlag, 1966), che a differenza di Finger non si limita al tardo materialismo pre-feuerbachiano, ma analizza di fatto le opere dei materialisti del primo Settecento: Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner e Urban Gottfried Bücher.

¹¹ La paternità dello scritto, ancora discussa, viene perlopiù attribuita al medico Urban Gottfried Bücher, allievo di Adolph Friedrich Hoffmann a Halle, cfr. G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 30-31.

¹² Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* («Deutsche Metaphysik»), Halle, 1719; riprod. ed. 1751 a cura di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983), §§ 738, 741, nonché le relative *Annotazioni* (*Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben herausgegeben* («Anmerkungen zur deutschen Metaphysik»), Frankfurt, 1724; riprod. ed. 1740 a cura di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983). Della *Metafisica tedesca* e delle *Annotazioni* è disponibile una traduzione italiana a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2003. Wolff torna sul problema della materia pensante anche nella *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem pro futura proponentur*, Frankfurt – Leipzig, 1734; riprod. ed. 1740 a cura di J. École, Hildesheim, Olms, 1972, §§ 44-50.

¹³ A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1739; riprod. ed. 1779, Hildesheim, Olms, 1982; rist. della IV ed. del 1757 in AA XV 5-54 e AA XVII 5-226; ed. storico-critica con traduzione tedesca a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011, § 742.

plici argomenti a favore dell'autonomia ontologica dell'anima rispetto al corpo: nel caso di Baumgarten entro una prospettiva più marcatamente leibniziana, in quello di Wolff in una versione di leibnizianesimo scesa a patti con il dualismo cartesiano. Tuttavia, in quegli anni, solo Meier – riferimento notoriamente centrale negli anni dell'elaborazione della filosofia critica di Kant – affida al tema della materia pensante un ruolo da protagonista all'interno del dibattito metafisico. Accogliendo infatti l'invito nemmeno troppo implicito di Reinbeck a prendere posizione sul tema, Meier pubblica nel giro di un paio d'anni un agile scritto intitolato *Beweis: daß keine Materie dencken könne*, cui seguirà di lì a poco un altro lavoro sulla condizione dell'anima dopo la morte del corpo, destinato a impegnare a lungo la sua riflessione¹⁴. Per mantenersi nelle immediate vicinanze di Kant, si consideri che Martin Knutzen pubblica nel 1744 una *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, in cui il tema è affrontato in aperta polemica con ogni forma di armonicismo che metta a repentaglio il dualismo delle sostanze¹⁵. In generale, a partire dagli anni '40 si susseguono in Germania una serie di pubblicazioni dedicate espressamente al materialismo psicologico e dirette perlopiù a esaminare la validità della tesi corrente secondo cui l'anima, qualora avesse una natura materiale, non sarebbe affatto in grado di pensare, giacché è assolutamente impossibile che il pensiero possa darsi in qualcosa di composto.

Questi erano i termini intorno a cui si articolava la campagna tedesca contro il materialismo psicologico anteriore alla pubblicazione dell'*Homme Machine* di La Mettrie. Con la circolazione del manifesto del materialismo francofono, la polemica non sarà destinata a placarsi, sollecitando anzi la proliferazione di opere tanto contrarie (Gottfried Ploucquet) quanto più propense ad accogliere questa impostazione filosofica (Michael Hissmann).

2. Meier e l'assoluzione del materialismo

Sin dagli esordi della sua attività accademica Meier contribuisce in maniera originale all'accesa discussione del tempo sul materialismo. Formatosi nell'ambiente pietistico hallense, Meier aveva iniziato a frequentare la Friedrichs-Universität già nel 1732, grazie all'interessamento del suo precettore

¹⁴ G.F. Meier, *Beweis: daß keine Materie dencken könne*, Halle, 1742. L'altro lavoro porta per titolo *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1749² (1746¹, 1762³), cui seguirà una *Vertheidigung seiner Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1754² (1748¹).

¹⁵ M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VI-VIII.

Christoph Semmler, vicino agli ambienti del Waisenhaus di August Hermann Francke. Proprio in quei medesimi anni a Halle si ricominciava ad impartire insegnamenti di filosofia wolffiana, bandita per oltre un decennio in seguito all'aspra controversia insorta con i teologi pietisti. Così Meier, che aveva maturato fin da giovanissimo una notevole dimestichezza con il Wolff degli *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, ebbe modo di avvicinarsi anche al suo sistema filosofico. Le lezioni di logica, metafisica e teologia dei fratelli Baumgarten destarono in lui un interesse particolarmente vivo per la nuova filosofia: la lettura delle opere wolffiane divenne la prima occupazione del giovane studente che, neanche ventenne, vantava di saper già «esporre tutte le dimostrazioni della metafisica in forma di sillogismi ordinati e connessi»¹⁶. Ancorché incline a una certa ritrosia nei confronti delle autorità filosofiche¹⁷, Meier fece presto di Wolff il suo riferimento teorico fondamentale: nel 1744 gli dedicherà infatti la *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, al fine di «manifestargli pubblicamente di appartenere a coloro che lo onorano come il loro maestro»¹⁸.

Il *Beweis: daß keine Materie dencken könne* – dedicato al più vecchio dei Baumgarten, quello che fu per Voltaire la «corona dei dotti tedeschi» – esce a Halle nel 1742 e rappresenta il debutto di Meier sulla scena filosofica. Il fatto che Meier scelga di consegnare al pubblico in quell'occasione «pagine che possono anche venir considerate una confutazione del materialismo»¹⁹, la dice lunga sullo stato della discussione intorno al tema nella Germania di quegli anni.

Riprendendo fedelmente una posizione che andava ben oltre Wolff, ma alla quale, come a molte altre concezioni dell'epoca, costui aveva conferito ordine e forma sistematica, Meier apre il proprio scritto considerando, con un'evidente cautela, che «i materialisti sono ritenuti di frequente come il peggior pericolo per la religione, [poiché] la natura semplice dell'anima viene considerata nella maggior parte dei casi una verità senza cui non potrebbe darsi nessuna pena e ricompensa, nessuna moralità e immortalità»²⁰. A que-

¹⁶ S.G. Lange, *Leben des Herrn Professor Meier*, Halle, 1778, p. 35. Samuel Gotthold Lange, figlio dell'avversario di Wolff, Joachim Lange, e fratello di Johann Joachim Lange che era succeduto a Wolff all'Università di Halle, fu per tutta la vita amico fraterno di Meier, con cui curò peraltro *Das Gesellige. Eine moralische Wochenschrift*, prezioso canale di diffusione dell'illuminismo hallense, che uscì tra il 1748 e il 1750. Lange redasse la biografia di Meier a partire da una serie di *Autobiographische Skizzen* risalenti all'ottobre del 1765.

¹⁷ S.G. Lange, *Leben des Herrn Professor Meier*, cit., p. 5: «non deve meravigliare che Leibniz e Wolff, per grandi che fossero, non siano stati anche infallibili».

¹⁸ G.F. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744, (Dedica) pp. 5-6 (non pag.).

¹⁹ G.F. Meier, *Beweis*, cit., «Vorrede», p. 3 (non pag.).

²⁰ G.F. Meier, *Beweis*, cit., «Vorrede», pp. 1-2 (non pag.). Ch. Wolff, *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, cit., § 264 ad §§ 738-740: «nessun corpo, neanche la materia più sottile può pensare, come invece concedono i materialisti. Così fornisco le armi per combattere i

sta condanna pronunciata in maniera quasi unanime dal mondo dotto non segue tuttavia, nell'opinione di Meier, una confutazione adeguata della tesi che la materia possa pensare. Meier segue fedelmente i capisaldi del metodo wolffiano, che ritiene l'esperienza, a un tempo, punto di partenza e banco di prova del procedimento razionale. Per dimostrare che un ente pensante non può avere una natura materiale, Meier spiega – seguendo una linea molto vicina all'argomentazione leibniziana – che le proprietà dei corpi sono incompatibili con quelle del pensiero. Egli stabilisce innanzitutto che gli enti materiali sono sempre composti di parti semplici (§§ 10-13) e che, pertanto, i corpi non possono sussistere di per sé, come invece gli enti semplici (§ 17-18). Essendo i corpi enti composti, le loro determinazioni sorgeranno all'interno delle loro parti semplici oppure dalla variazione dei loro rapporti reciproci (§ 20-22). I pensieri sono propriamente determinazioni (*Bestimmungen*) di un ente, e non enti di per sé sussistenti (§§ 25-27); essi sono determinazioni *interne*, nella misura in cui la loro presenza non richiede che l'ente in cui sussistono stia in rapporto con altri enti ad esso esterni (§§ 28-29). Ma ciò che non può consistere in un rapporto, e di conseguenza nella modificazione di un rapporto (come è il movimento) – ma è una determinazione di un ente semplice di per sé sussistente, una modificazione del suo stato interno (§ 30) – non può essere determinazione e modificazione di un ente composto. I pensieri, quindi, non potendo essere rapporti o modificazioni di rapporti, ma determinazioni interne attraverso cui si modifica lo stato interno di un ente semplice, non possono mai darsi in un ente composto (§ 34). La possibilità paventata da Locke, ripresa nell'*Epistula gallica* e discussa pochi anni prima da Reinbeck trovava qui una risposta coerente:

Dio può generare solo enti possibili. Pertanto l'onnipotenza non può produrre pensieri in un ente composto e non può conferire alla materia né la facoltà (*Vermögen*), né la capacità (*Fähigkeit*) di pensare²¹.

materialisti che negano la libertà e l'immortalità dell'anima, sostenendo un'opinione dannosa». La posizione di Wolff negli scritti tedeschi, per nulla diversa da quella del *corpus* latino, è efficacemente compendiata da Heinrich A. Meissner nel suo lessico wolffiano: «*Materialisti*. Sono un'orribile setta tra i filosofi. Non ammettono altro che meri corpi, negano che le anime umane differiscano dal corpo. Essi ritengono così che anime e spiriti siano una semplice forza fisica, corporea, e non invece enti sussistenti di per sé. Sostengono altresì che i pensieri vengano prodotti nel corpo da una forza solo fisica, e che quindi anche una materia sottile sia in grado di pensare. Ma in questa maniera viene meno la libertà delle anime e, insieme ad essa, la loro immortalità. Da ciò seguono altre conseguenze dannose per la religione e la virtù» (*Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth, 1737; riprod. con un'introduzione di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern Verlag, 1970, *voc.* «Materialisten»).

²¹ G.F. Meier, *Beweis*, cit., § 34.

Secondo la migliore lezione wolffiana, anche qui l'impossibilità logica si riflette sul piano ontologico, e chi teme che ciò possa rappresentare un limite per la divina onnipotenza non sa bene quel che dice: l'onnipotenza correttamente intesa non è che «la facoltà di rendere reale tutto il possibile», e non pure l'impossibile (§ 34).

Se questa prima parte della dimostrazione, muovendo dall'analisi dei concetti di ente semplice e composto, seguiva il metodo della psicologia razionale di Wolff, la parte seguente ricalcava la via della psicologia empirica. Essa procedeva di conseguenza dalla considerazione dell'*ego cogito* come garanzia dell'esistenza in noi di un ente dotato della facoltà di pensare (§ 35). Poiché il pensiero non è movimento di parti, né può derivare da una qualsiasi forma di movimento, esso è incompatibile con le proprietà a noi note della materia e l'ente pensante non può dunque essere un ente composto (§§ 42-53).

Ancorché l'impossibilità che il pensiero potesse darsi in un composto non fosse affatto un tema vergine della psicologia del tempo, questa parte dello scritto risulta per molti versi più interessante della precedente, in quanto Meier vi introduce due elementi destinati ad avere in seguito una risonanza notevole. Si tratta, innanzitutto, del tentativo di scindere l'equazione tra natura composta e natura corruttibile degli enti, e in tal modo di invalidare il cosiddetto *simplicity argument* su cui, a partire dal *Fedone* platonico e arrivando a quello di Moses Mendelssohn, poggiava l'assoluta maggioranza delle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima²². Esso prevedeva che la semplicità dell'anima implicasse a un tempo la sua immortalità, giacché solo ciò che è composto può scomporsi, corrompersi, cessare di essere quel che è e dunque perire. Ciò che è semplice, di contro, permane in eterno. A opinione di Meier, però, la natura composta degli enti materiali non è sufficiente a garantirne la mortalità, giacché essi potrebbero consistere «di una materia a tal punto sottile [...] da non poter venir scomposta da nessun altro corpo» (§ 41). Allo stesso modo, la natura semplice dell'anima non basta di per sé ad assicurarne l'immortalità, in quanto la disgregazione non è l'unica via che conduce all'annientamento: l'annichilimento per volere di Dio, che Leibniz aveva previsto per le monadi, rappresenta un'opzione possibile per ogni sostanza semplice. La confutazione kantiana di Mendelssohn passa verosimilmente attraverso la considerazione, certo assai meno ingegnosa, che gli enti semplici non sono di per se stessi al riparo dal destino mortale di quelli composti.

In questa maniera, liberando cioè la concezione materialistica dell'anima come sostanza materiale dalle implicazioni relative alla sua immortalità, il *Beweis* di Meier prepara la via a un nuovo atteggiamento nei confronti del

²² Cfr. M. Ben Lazare, *The Achilles of Rationalist Arguments*, cit., pp. 1-18.

materialismo. Dal momento che concepire l'anima come una sostanza composta non implica necessariamente che essa sia anche ritenuta mortale, il materialismo cessava di costituire un pericolo per l'etica e la religione:

la morale nel suo complesso può continuare ad esistere nonostante questo errore, il quale può venir ritenuto un mero errore teorico che si scontra con il fondamento della moralità soltanto sulla base di conclusioni forzate. [...] L'errore dei materialisti può convivere con l'immortalità dell'anima e pertanto [...] con la moralità e la religione²³.

Se, quindi, con la confutazione sul piano teorico Meier si avvicina alla posizione di Wolff che nella *Psychologia rationalis* condannava il materialismo come *falsa hypothesis*²⁴, diverso è il suo atteggiamento rispetto alla pericolosità di questa concezione. Ancorché Wolff non incentrasse, a differenza degli altri avversari del materialismo, la propria confutazione su ragioni teologiche ma metafisiche, egli rimaneva comunque convinto del fatto che il materialismo costituisse «un'opinione pericolosa, perché molto dannosa per l'immaterialità e l'immortalità dell'anima, dal momento che dà quantomeno occasione di mettere in dubbio che l'anima sia differente dal corpo»²⁵. Pertanto se in questo scritto Meier si conforma pienamente allo stile wolffiano, non lo fa in ugual misura rispetto allo spirito: già la cautela con cui aveva riportato le opinioni intorno al materialismo – «i materialisti sono ritenuti di frequente come il peggior pericolo per la religione» – poteva infatti lasciar pensare a un'iniziale presa di distanza dalle posizioni del razionalismo classico, la quale avrà modo di compiersi e consolidarsi nel corso del decennio successivo.

L'idea di una confutazione del materialismo che muovesse esclusivamente sul piano teorico, prescindendo dalle sue implicazioni etiche e religiose, era per diverse ragioni molto cara a Meier, che ci ritorna infatti quattro anni dopo nei già ricordati *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*²⁶. Qui Meier si serve delle dimostrazioni correnti dell'immortalità dell'anima – nella fattispecie quelle di Reinbeck e di Canz assunte quali rife-

²³ G.F. Meier, *Beweis*, cit., § 41.

²⁴ Cfr. Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., § 50.

²⁵ Ch. Wolff, *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, cit., § 19 ad § 43. Sui pericoli del materialismo cfr. anche Id., *Psychologia rationalis*, cit., § 50 nota.

²⁶ Cfr. *supra* nota 14. Qui Meier prende in considerazione le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima contenute nei *Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselbe Unsterblichkeit* di J.G. Reinbeck (Frankfurt – Leipzig, 1740) e nell'*Überzeugender Beweis aus der Vernunft anzutreffend die Unsterblichkeit sowohl der Menschen-Seelen insgemein als besonders der Kinder-Seelen* di I.G. Canz (Tübingen, 1741). Meier tornerà sul tema qualche anno dopo con un *Beweis: daß die menschliche Seele ewig lebt* (1751¹, 1752²), cui seguirà, secondo il costume, una *Vertheidigung* corredata da suoi personali *Gedanken von der Religion* nel 1752.

rimenti esemplari – come di un tema privilegiato per stabilire i limiti e rivendicare la legittimità delle pretese della ragione speculativa. Meier è qui paladino del più puro spirito illuministico: «Non si può assolutamente imputare nessun reato alla ragione quando, nell'indagare questioni che non contravvengono la Scrittura, non si attiene ad altro che alle leggi che la natura le ha prescritto»²⁷; il filosofo si presenta come un *particulairer Zweifler*, il quale è legittimato ad esercitare il dubbio su tutte le questioni che oltrepassano i limiti e le capacità della ragione umana²⁸. E l'immortalità dell'anima costituisce proprio un caso paradigmatico per individuare i territori entro cui la ragione sola non consente di giungere a nessuna certezza matematico-dimostrativa (§ 5); qui occorre piuttosto far ricorso ai principi della fede e accontentarsi di una certezza di tipo morale (§ 10).

L'argomentazione di queste pagine, decisamente più articolata di quella dello scritto sulla materia pensante, si incentra sulla considerazione che l'anima, prima che essere una sostanza semplice o composta, è un ente contingente e non necessario, quindi di per sé mortale in via ipotetica (*hypothetisch sterblich*, § 32). La sua eventuale immortalità dipende interamente dalla volontà di Dio e poggia pertanto su ragioni imperscrutabili per gli uomini e inaccessibili alle dimostrazioni stringenti del discorso filosofico (§§ 32-35)²⁹. Ciò conduce il filosofo – se non scettico, almeno sospettoso – a scagionare i materialisti, giacché sostenere la natura materiale e composta dell'anima non implica necessariamente ricusarne il carattere immortale: «io stesso non so perché i materialisti siano ritenuti persone pericolose. Nella gran parte dei casi si tratta di poveri diavoli (*arme Sünder*) che negano la natura semplice dell'anima solo perché sostengono di non riuscire a rappresentarsi nessun ente semplice»³⁰. Il materialista non va quindi temuto, ma eventualmente compatito: la rozzezza del suo intelletto non gli consente infatti di concepire nulla che oltrepassi le rappresentazioni dei sensi, e poiché

²⁷ G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., Vorrede, p. 5 (non pag.).

²⁸ G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., Vorrede, p. 7 (non pag.): «Non è affatto pericoloso e da biasimarsi dover ammettere che, a causa dei limiti della sua ragione, un filosofo ragionevole è in molti campi uno scettico (*Zweifler*). Si comporterebbe in centinaia di casi in maniera precipitosa se volesse essere sempre talmente ardito da decidere fiduciosamente con un sì o un no sulle questioni riguardo a cui la luce della sua ragione non lo accompagna».

²⁹ G.F. Meier, *Metaphysik, Dritter Theil: Die Psychologie*, Halle, 1765² (1757¹), riprod. Hildesheim, Olms, 2007, § 750: immortalità non è proprietà essenziale dell'anima (perché è un ente finito e contingente) quindi dipende solo dalla volontà di Dio, che può rendere eterno quel che vuole, indipendentemente dalla natura di questo qualcosa.

³⁰ G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 38. Qui Meier considera anche il caso dei materialisti atomisti, che ritengono l'anima un atomo materiale e quindi contemplano la possibilità di una materia semplice ed eterna. Nell'ambito della confutazione dell'*Überzeugender Beweis* di Canz, cfr. pp. 188-90.

ai sensi non si presenta mai nulla di semplice, costui assume a fondamento dei propri ragionamenti l'idea fallace che l'anima sia un ente composto e ne ricava la conclusione erronea che essa sia pertanto mortale³¹. Così facendo Meier scongiura in maniera fondata la pericolosità che il *Beweis* attribuiva ancora, seppur cautamente, al materialismo, e che portava Israel Gottlieb Canz a condannare le «stolte bizzarrie (*törichte Grillen*)» di questo «errore pernicioso (*schädlicher Irrthum*)». In definitiva, la religione e la morale non hanno bisogno di nessuna dimostrazione dell'immortalità dell'anima – che la ragione non sarebbe peraltro in grado di fornire – e i materialisti, negandola, commettono semplicemente un errore teorico, il quale tuttavia non può comportare pericoli particolari, né avere conseguenze dannose sul piano pratico.

Il nuovo atteggiamento nei confronti della riflessione teorica che Meier incomincia ad assumere in maniera più esplicita proprio a partire da questo scritto sullo *status post mortem*, diventa, sul volgere della metà del secolo, un punto programmatico della sua filosofia. È il 1749 quando, nel presentare il secondo volume del suo *opus magnum*, gli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Meier dichiara apertamente di aver da tempo mutato il proprio gusto e di volersi dedicare preferibilmente a «questioni pratiche (*praktische Sachen*)», piuttosto che alle sottili dispute metafisiche le quali, per quanto «inutili e innocue, rientrano però tra le più vane occupazioni dei dotti»³². Il disinteresse nei confronti delle speculazioni astratte segna in qualche modo la modernità di Meier nel suo tempo e nel suo ambiente: il progetto illuministico di una filosofia svecchiata, *à la portée de tout le monde*, non è nelle corde della riflessione tedesca di quegli anni. Ancora radicato nella *Gründlichkeit* della filosofia wolffiana, Meier anticipa una tendenza che in

³¹ G.F. Meier, *von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 38. Già nel *Beweis* veniva accennata l'idea che il materialismo potesse in alcuni casi riposare su una *fallacia sensuum*, per cui il concetto di semplicità veniva ritenuto un semplice concetto dell'immaginazione cui nulla corrisponde nell'esperienza. In quella sede la confutazione poggiava sulla necessità di liberare l'intelletto dalla servitù (*Knechtschaft*) nei confronti della sensibilità (§§ 41 e 54). L'idea torna anche nella tarda *Metaphysik*: qui Meier recupera in ambito cosmologico l'argomento dell'inadeguatezza delle rappresentazioni dei sensi a cogliere la vera natura delle parti ultime del reale, indicando altresì in maniera assai più esplicita il pericolo di un «vagabondare nelle tenebre», qualora la riflessione abbandoni la loro salda guida, *Die Cosmologie*, cit., § 361.

³² G.F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 1748-1750, vol. 2: 1749 (riprod. dell'ed. del 1755, Hildesheim, Olms, 1976), Vorrede, pp. 7-8 (non pag.). Nella fattispecie Meier si riferiva alla diatriba tra influssionisti e armonicisti, la quale continuava a infiammare gli animi anche dopo il violento scontro ormai vecchio più di due decenni tra Wolff e Lange. Meier aveva dedicato al tema la sua seconda fatica, il *Beweis der vorherbestimmten Übereinstimmung*, Halle, 1743, riedito una seconda volta nel 1752. Le considerazioni degli *Anfangsgründe* muovono proprio dall'esigenza di giustificare la mancata risposta alle critiche che aveva suscitato la sua opera in difesa dell'armonia prestabilita, ma valgono per caratterizzare il nuovo atteggiamento che a partire da quegli anni il filosofo assume nei confronti della speculazione astratta in generale.

Germania comincerà a balenare solo vent'anni più tardi con l'inasprirsi della contrapposizione tra la filosofia di scuola e la filosofia per il mondo³³. Una contrapposizione che Meier doveva aver avuto in mente, certo in una forma ancora approssimativa, in quei medesimi anni. Ne parla infatti in un suo altro scritto a tema psicologico sempre del 1749, dove, discutendo della possibilità che la filosofia cartesiana potesse venir in qualche modo accusata di spalleggiare la posizione dei materialisti, spiega che la nocività delle opinioni dei dotti può venir valutata rispetto all'ambito della «quiete pubblica o al regno della verità»³⁴. Il materialista, come chi afferma assurdità analoghe, è del tutto inoffensivo tanto rispetto al primo ambito, quanto al secondo. L'idea che le conoscenze non debbano necessariamente soddisfare le esigenze dei due regni e che la fallacia epistemologica possa in qualche maniera venir riabilitata sul piano pratico e perfino pragmatico costituisce il tratto peculiare della posizione di Meier all'interno della *Hochaufklärung*.

Il suo progetto di una filosofia alla portata del mondo non è quello di una filosofia che semplicemente rinuncia ai tecnicismi per presentarsi in una forma genericamente più fruibile secondo l'ideale della *philosophia aulica* di Christian Thomasius. La giustificazione teorica che Meier porta a sostegno del suo mutamento di prospettiva viene elaborata integralmente nelle opere di logica, e si fonda in particolare sulla teoria delle perfezioni della conoscenza illustrata nella *Vernunftlehre* e nel relativo *Auszug* del 1752. La *perfectio cognitionis* – spiega la logica – si dà quando il molteplice contenuto in una conoscenza si armonizza rispetto a un fine. Tra le diverse perfezioni – che Kant commenterà puntigliosamente nelle proprie lezioni di logica riconducendole alle quattro voci della sua tavola delle categorie – tre in particolare sono alla base della nuova riflessione meieriana relativa ai diversi modi in cui è consentito valutare una conoscenza: la *vastitas*, la *dignitas* e la *practicitas*. La prima concerne l'orizzonte della conoscenza, vale a dire «l'insieme di tutte le cose che un uomo può conoscere senza arrecare danno alla sua

³³ L'espressione francese è di Meier: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, vol. 2, cit., Vorrede, p. 8 (non pag.). La liberazione della filosofia dalle maglie anguste del *pruritus demonstrandi* della scuola, e di conseguenza l'affermarsi di una *Popularphilosophie* rivolta all'uomo e alla sua posizione nel mondo, incomincia negli anni Settanta con Mendelssohn, ma si afferma solo a partire dalla fine degli anni Ottanta, trovando nello scontro tra Kant e Garve un momento di svolta fondamentale. Per un esame dettagliato cfr. Ch. Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003.

³⁴ Si tratta del *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thieren*, Halle, 1749, cfr. in particolare § 19. L'idea cartesiana dell'animale-macchina è qui confutata con la teoria di una progressione gerarchica tra monadi di marca leibniziana. Secondo Meier, Cartesio, negando di principio la possibilità di una *materia cogitans*, ricusa il fondamento di ogni posizione materialistica. Lo scritto fu fortunato al punto da apparire in traduzione francese l'anno appena seguente, raggiungendo così il vivace dibattito sull'anima delle bestie oltre i confini tedeschi.

perfezione complessiva», e determina necessariamente che cosa per necessità o contingenza, legittimamente o per arbitrio, gli rimanga sconosciuto³⁵. Le ragioni di queste possibili forme di esclusione di determinate conoscenze dall'orizzonte conoscitivo rivelano ancora una volta la modernità della riflessione meieriana: l'uomo non è tenuto a conoscere tutto, e neppure tutto nella medesima maniera, per due ordini di ragioni. Innanzitutto perché non tutto è alla portata dell'intelletto umano, la cui debolezza giustifica il fatto che certe cose (come appunto l'immortalità dell'anima) si pongano *supra horizontem*³⁶. In secondo luogo, perché alcune conoscenze non meritano affatto che l'intelletto si preoccupi di raggiungerle, vuoi in quanto minuzie indegne di tanto sforzo (*infra horizontem*), vuoi perché lo distoglierebbero da occupazioni più necessarie alla sua economia di vita (*extra horizontem*)³⁷. In tutti questi casi l'ignoranza è legittima, se non addirittura auspicabile. La perfezione della *dignitas* riguarda invece, da un punto di vista oggettivo, l'importanza del contenuto di conoscenza in opposizione alle *res leviores* o *steriles et infoecunde* con cui si dovrebbe evitare di dissipare tempo ed energie³⁸; da un punto di vista soggettivo, la proporzione tra la capacità dell'intelletto e lo sforzo richiestogli per conseguire quella determinata conoscenza³⁹. Non è del tutto trascurabile il fatto che Meier menzioni come casi esemplari della *parvitas* della conoscenza la dottrina della natura dei corpi come composizione di monadi (ossia della costituzione degli enti semplici e composti) e dell'immaterialità dell'anima. Quest'ultima, in particolare, perché sterile e infeconda⁴⁰. Tutte queste perfezioni collimano nell'idea di *cognitio practica*, la quale rimarca la dimensione dell'utilità concreta del sapere al fine della direzione razionale del proprio agire e del conseguimento del proprio benessere complessivo (*gesamte Wohlfahrt*)⁴¹. Meier userà i medesimi toni pochi anni dopo, quando nei volumi sulla cosmologia e sulla psicologia della sua imponente *Metaphysik*, si scaglierà contro la sterilità del dibattito intorno alla dottrina delle monadi e, in particolare, alla natura semplice dell'anima. D'altra parte, «il *materialismo psicologico*, ossia l'opinione secondo cui l'anima sarebbe un ente materiale, corporeo e composto, non può affatto venir annoverato tra gli errori pericolosi degli uomini», e costi-

³⁵ G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, § 44 (rist. in AA XVI 3-872). Sul tema meieriano dell'orizzonte della conoscenza cfr. R. Pozzo, *Prejudices and Horizons: G.F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII, 2005, pp. 185-202.

³⁶ G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 45.

³⁷ G.F. Meier, *Auszug*, cit., §§ 46-47.

³⁸ G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 73.

³⁹ G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 75.

⁴⁰ G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 73.

⁴¹ G.F. Meier, *Auszug*, cit., §§ 223-24, 229-30.

tuisce «per sua natura un errore molto innocente»⁴². L'errore è di per sé innocente, ma costringe l'uomo a un vano dispendio di energie, occupandolo con un'indagine estremamente faticosa e per di più assolutamente inutile «in vista del complesso della conoscenza umana, nella misura in cui la si può di fatto impiegare per il raggiungimento della felicità»⁴³.

Il valore autentico della conoscenza umana consiste per la gran parte nella sua conformità alla [vita] pratica o nel poter venir messa in pratica (*daß sie sich zur Ausübung schickt, oder daß sie ausgeübt werden kann*). Nell'uomo tutto deve infatti risultare mezzo in vista dei suoi fini, ovvero della sua felicità complessiva. [...] Se una conoscenza vuole davvero risultare utile e necessaria all'uomo, deve condurlo a un'azione che metta capo a un bene richiesto per il conseguimento della sua felicità. Ciò vuol dire che per gli uomini è utile la conoscenza che può muovere all'azione. Una conoscenza che non riesce a tradursi in pratica non ha nessun valore particolare. E per quanto possa essere vera, certa e perfetta, nessun uomo ragionevole potrà tenerla più di tanto in considerazione⁴⁴.

La considerazione di Friedrich Albert Lange, secondo cui in quegli anni «la filosofia delle scuole in Germania lottava accanitamente contro il materialismo» richiede pertanto di venir almeno in parte rettificata⁴⁵.

3. Prima della «Critica»: le oscure ragioni di Kant contro il materialismo

Per quanto innocuo, l'errore teorico su cui si fonda il materialismo rimane comunque tale e, ancora molti anni dopo, traducendo in tedesco la *Metaphysica* dell'amico Baumgarten, Meier lascerà tacitamente cadere la dimostrazione dell'impossibilità di una *materia cogitans*⁴⁶. Come aveva avuto modo di stabilire già nelle sue opere di logica, per Meier questo fondamento del materialismo psicologico costituiva infatti una conoscenza falsa in maniera

⁴² G.F. Meier, *Die Psychologie*, cit., § 750.

⁴³ G.F. Meier, *Die Cosmologie*, cit., § 361.

⁴⁴ G.F. Meier, *Betrachtung über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, Halle, 1755, § 11.

⁴⁵ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866 (ottobre 1865), II ed. ampliata 1873-75, trad. it. di A. Treves con il titolo *Storia del Materialismo*, Milano, Monanni, 1932, vol. II, p. 12.

⁴⁶ In particolare il § 742 della *Metaphysica* di Baumgarten corrisponde al § 547 della traduzione di Meier, il quale ne riporta però solo la parte per così dire dogmatica, relativa alle proprietà della sostanza anima, tralasciando la discussione intorno all'impossibilità di una materia pensante (G.F. Meier *Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*, Halle, 1766 (ora disponibile secondo il testo della II ed. ampliata a cura di J.A. Eberhard, Halle, 1783, a cura di D. Mirbach, Jena, Dietrich Scheglmann Reprints, 2004).

occulta (*cognitio cui falsitas latet, versteckter Weise falsch, falsch auf eine verborgene Art*), la cui erroneità, «nascondendosi come un serpente tra l'erba», poteva ingannare anche l'intelletto più accorto – *unterweilen schlummert auch der vortreffliche Homer*⁴⁷.

Kant aveva apprezzato questa considerazione di Meier, soprattutto se posta in relazione con la valutazione comparativa dell'entità degli errori; così, in una riflessione che Adickes data intorno ai primi anni Cinquanta, egli annotava che quello che concerne «la materialità dell'anima umana è un grande errore», ma che «gli errori sono grandi o dal punto di vista teorico o da quello pratico [...]. Un errore può essere teoreticamente grande, ma praticamente piccolo»⁴⁸, come nel caso della materia pensante, che anche Kant riconosce come un caso di conoscenza falsa in maniera occulta⁴⁹. Diverso era però il caso, già in Meier, dell'immortalità, la quale – una volta svincolata dalla natura materiale dell'anima, e ricondotta invece alla natura contingente di ogni essere finito – veniva rimessa del tutto nelle mani del creatore e dichiarata fuori dalla portata dell'intelletto umano (*supra horizonem humanae cognitionis*). Se, quindi, da un punto di vista teorico essa rimaneva una questione inindagabile, dal punto di vista pratico non cessava di dispensare vantaggi alla morale e alla religione. Le quali, come in un innocente circolo virtuoso, legittimavano con i loro principi la certezza morale di una convinzione da cui ricevevano a loro volta grande solidità. «Chi riflette assiduamente sul luogo dell'anima o sulla sua immortalità non pensa in maniera sufficientemente proporzionata (*der denkt nicht proportioniert genug*). *Ars longa, vita brevis*» – annotava Kant in quei medesimi anni, mostrando di cogliere appieno lo spirito dell'ammonimento meieriano⁵⁰. Analogamente, negli appunti della *Logik Blomberg* appena posteriori al 1770, si legge dello *status animae post mortem corporis* come dell'oggetto di una nostra *ignorantia invincibilis* – un'espressione che già i *Träume* del 1766 estendevano alla pneumatologia in generale⁵¹.

Ma al di là di questi aspetti – che possono al massimo servire da testimonianza ulteriore della profonda vicinanza di Kant a Meier su questioni già

⁴⁷ G.F. Meier, *Vernunftlehre*, Halle, 1752, a cura di G. Schenk, Halle, Hallscher Verlag, 1997, § 142; cfr. anche Id., *Auszug*, cit., § 113.

⁴⁸ I. Kant, *Refl.* 2261, AA XVI 289.

⁴⁹ I. Kant, *Refl.* 2264, AA XVI 290.

⁵⁰ I. Kant, *Refl.* 2085, AA XVI 227.

⁵¹ In entrambi i testi l'argomento è sempre il medesimo, ossia la manchevolezza della testimonianza dei sensi a questo riguardo. Cfr. I. Kant, *Logik Blomberg*, AA XXIV 68; Id., *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), AA II 351-52, trad. it. a cura di P. Carabellese, riv. da R. Assunto, quindi da A. Pupi, con il titolo *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in Kant, *Scritti precritici*, Roma – Bari, Laterza, 1990² (1982¹), p. 383: «la pneumatologia degli uomini può chiamarsi dottrina della loro ignoranza necessaria riguardo a una supposta specie di esseri».

ampiamente indagate, come ad esempio il tema dei limiti dell'intelletto, dell'orizzonte della conoscenza e della sua utilità⁵² – la posizione di Kant di fronte al materialismo rimane fino all'elaborazione della prima *Critica* decisamente più tradizionale di quella di Meier. Nel corso degli anni '50 e '60 Kant sposa infatti un dualismo della miglior specie. La *Nova dilucidatio* offre uno spaccato abbastanza chiaro sulla posizione di Kant a tal riguardo in quel periodo. Esponendo i due principi della conoscenza metafisica che derivano dal principio di ragione determinante, Kant prende infatti in esame proprio il concetto di 'sostanza semplice' alla base della psicologia metafisica wolffiana. In quella tradizione, a questo proposito ancora molto fedele a Leibniz, la sostanza semplice possedeva in sé la ragione delle proprie modificazioni, le quali procedevano perciò in maniera del tutto indipendente dalla relazione con altre sostanze: le modificazioni dello stato interno dell'anima, nella fattispecie, non avevano nessun rapporto di tipo causale con quelle del corpo ma dipendevano interamente dalla sua natura di forza (*vis repraesentativa*), ossia di principio interno di attività. Il parallelismo psicofisico – espressione microcosmica del principio armonicistico generale – aveva in quest'idea la propria legittimazione e l'*influxus idealis* difeso da Baumgarten muoveva proprio nella medesima direzione⁵³. Contro questa autonomia della sostanza nel determinare le variazioni del proprio stato interno, Kant avanza il cosiddetto «principio di successione», secondo cui «nessun mutamento può avvenire nelle sostanze, se non per quanto sono in connessione con altre, [poiché] è appunto questa dipendenza reciproca a determinare una mutua mutazione di stato»⁵⁴. Sul piano psicofisico il principio si traduce nell'affermazione che le mutazioni interne dell'anima, non potendo originarsi dalla sua stessa natura intesa indipendentemente dal rapporto con altre sostanze, richiedono necessariamente l'esistenza di sostanze ad essa esterne, ma con

⁵² Sulla vicinanza di Kant a Meier cfr. su tutti N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999.

⁵³ Cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 212: «Si passio illius substantiae, in quam altera infinit, simul est ipsius patientis actio, *passio* et *influxus* dicuntur *ideales*. Si vero passio non est patientis actio, *passio* et *influxus* dicuntur *reales*». Cfr. anche *Metaphysica*, § 769, in cui la posizione dell'influssionismo reale viene ritenuta uno dei fondamenti dell'armonicismo psicologico: «Pone harmonistam psychologium rationem daturum mutationis alicuius harmonicae in homine, eamque petentem 1) ex vi ipsius illius partis commercii in qua mutatio harmonica observatur, 2) ex altera parte commercii, quam ipse supponit idealiter influere, 3) ex vi infinita, quam statuit concurrere, pone, inquam, eum falli, certissime veram rationem dedit, falsam licet per hypothesin addiderit. Pone in eodem casu influxionistam aut occasionalistam falli, magnam ille verae rationis partem non praeteriit solum, sed et negavit».

⁵⁴ I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), AA I 410, trad. it. di P. Carabellese, riv. da R. Assunto, quindi da A. Pupi, con il titolo *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit., p. 44: «Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat».

cui essa si pone in reciproco nesso⁵⁵. Questa dipendenza vicendevole nelle determinazioni delle sostanze, assieme all'idea che l'anima possiede effettivamente rappresentazioni conformi agli oggetti che si rappresenta solo in quanto è in contatto con essi per mezzo del corpo, «sradica alle fondamenta l'armonia prestabilita leibniziana [...] proprio in forza della sua impossibilità intrinseca», poiché «l'anima, qualora fosse esente dal nesso con le cose esterne, sarebbe del tutto priva di mutazioni del suo stato interno» – il che contrasta ovviamente con ogni forma di esperienza⁵⁶.

Ma proprio il nesso indissolubile che si istituisce in questa maniera tra l'anima e il corpo nell'esercizio del pensiero induce Kant a cautelarsi esplicitamente contro un'eventuale accusa di fiancheggiamento della *perniciosa opinio* dei materialisti psicologici. Contro di essa egli brandisce lo scarto perdurante tra la materia e lo stato rappresentativo dell'anima, il quale «sarebbe immutabile e affatto sempre identico, qualora l'anima fosse del tutto sciolta da un nesso esterno»⁵⁷. Tanto l'attività rappresentativa quanto i movimenti del mondo fisico risultano dall'«azione universale degli spiriti sui corpi e dei corpi sugli spiriti»⁵⁸, che Kant spiega attraverso un artificioso compromesso tra la prospettiva armonicistica leibniziano-wolffiana, l'influsionismo ideale di Baumgarten e la teoria delle cause efficienti vigorosamente sostenuta da Martin Knutzen. Il secondo principio metafisico fondamentale, quello della coesistenza, afferma infatti che solo grazie all'origine comune della loro esistenza (Dio) le sostanze possono trovarsi in un nesso di dipendenza armonica e reciproca, entro il quale influiscono però realmente le une sulle altre come cause efficienti delle loro modificazioni⁵⁹. Il tono a dir poco lapidario e il richiamo esplicito «all'illustre Crusius» rivelano la forte volontà di rottura di Kant, sotto questo rispetto, con la tradizione wolffiana: «dichiaro di asserire apertamente che l'anima è vincolata alla legge in forza della quale il conato alle rappresentazioni è sempre congiunto al conato della sua sostanza a un qualche moto esterno»⁶⁰.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 412, trad. it. cit., pp. 46-47.

⁵⁷ I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 412, trad. it. cit., p. 47.

⁵⁸ I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 415, trad. it. cit., p. 52.

⁵⁹ I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 415-16, trad. it. cit., pp. 52-53.

⁶⁰ I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 412; trad. it. cit., p. 47. La questione del rapporto tra il pensiero e gli organi di senso non ha mai rivestito un grande interesse per Kant, il quale ne fa cenno nei *Träume* come a una questione rispetto alla quale, di fatto, non si è in grado di pronunciarsi (AA II 357-58 e nota); cfr. altresì le critiche all'impostazione dell'*Anthropologie für Ärzte* di Ernst Platner (Leipzig, 1772) nella lettera a Marcus Herz datata intorno alla fine del 1773 (AA X 143-146, nr. 79, trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761 1800)*, a cura di O. Meo, Genova, il melangolo, 1990, p. 76-79: p. 78), in cui Kant spiega come dalla sua idea di antropologia sia invece «totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri».

Ma se questo commercio necessario tra le sostanze, rendendo imprescindibile l'esistenza di un mondo esterno, scongiora in maniera abbastanza efficace il pericolo dell'idealismo (che aveva peraltro interessato pure la filosofia wolffiana), non altrettanto efficace si dimostra di fronte al materialismo, giacché l'eterogeneità delle sostanze in commercio viene per così dire data per buona in virtù dell'impossibilità che lo stato rappresentativo dell'anima sia in ultima analisi un epifenomeno del corpo organico⁶¹. E, in effetti, almeno fino alla metà degli anni Sessanta, tra gli scritti di Kant si cerca invano una spiegazione della differente natura delle due sostanze. Pur opponendosi ad alcuni cardini della psicologia del razionalismo classico, Kant si atteggia in maniera abbastanza ingenua di fronte al problema psicofisico: il dualismo metafisico, vuoi nella versione di Wolff mediata dall'armonismo leibniziano, vuoi nella versione più duramente cartesiana di Knutzen o di Crusius, non è sostanzialmente posto in discussione. Questa situazione perdura all'incirca fino a quando due eventi contingenti costringeranno Kant ad affrontare direttamente la questione: la pubblica confutazione delle posizioni di Emanuel Swedenborg e, successivamente, la lettura del *Fedone* di Moses Mendelssohn.

Nel 1766, il medesimo anno in cui pubblica i *Träume eines Geistersehers*, Kant si giustifica con un Mendelssohn leggermente irritato dal tono irriverente dell'opera, confessando il suo stesso imbarazzo nello scegliere «il metodo con cui rivestire i propri pensieri senza esporsi allo scherno» rispetto a una questione che gli suscitava grande conflittualità nell'animo⁶². La questione è quella della possibilità di una psicologia razionale *tout court*, più in particolare della possibilità di conoscere mediante la sola ragione e prescindendo da ogni ausilio d'esperienza la natura dell'anima, la sua presenza nel mondo, il suo rapporto con le sostanze fisiche e, in definitiva, i processi di nascita, vita e morte⁶³. Proprio nella sezione Dogmatica dei *Träume* Kant aveva infatti affrontato il tema della natura degli spiriti in generale e delle anime in particolare, ossia – secondo la definizione pneumatologica classica – delle loro specie particolari legate a un corpo materiale⁶⁴. Il concetto di spirito, secondo Kant, non deriva per astrazione dall'esperienza e non è dunque un concetto empirico, ma un *concetto surrettizio* prodotto attraverso «segreti e oscuri ragionamenti in occasione di esperienze»⁶⁵. I concetti sur-

⁶¹ La debolezza di quest'argomento antimaterialistico è discussa da K. Ameriks in «Mere Immaterialism», appendice della nuova edizione del suo *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000, in cui discute le tesi di A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁶² Lettera di Kant a Moses Mendelssohn dell'8 aprile 1766 (AA X 69-73), trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, cit., pp. 46-52: p. 47.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 321 nota, trad. it. cit., p. 353 nota.

⁶⁵ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 320 e 320 nota, trad. it. cit., p. 352 e 352 nota.

rettizi non vanno condannati di per sé: «in parte sono una pura illusione dell'immaginazione, ma in parte possono essere anche veri, giacché i ragionamenti oscuri non sempre errano»⁶⁶. Tuttavia proprio la loro inattingibilità dall'esperienza costringe a derivare le loro determinazioni interamente in negativo da quelle del concetto di sostanza materiale loro opposto. Gli spiriti saranno dunque esseri dotati di ragione, e riguardo alle loro proprietà esterne, saranno non estesi, non impenetrabili, non divisibili e non soggetti alle leggi dell'urto⁶⁷. Queste qualità, di cui l'esperienza fornisce testimonianza riguardo alle nature materiali, sono qui solo congetturate: non se ne concepisce la possibilità, ma neppure se ne può dimostrare razionalmente l'impossibilità. Anzi, i principi razionali non sono qui di nessun aiuto.

Accanto a quest'attacco alla psicologia di scuola, Kant smonta un altro argomento fino ad allora centrale nella dimostrazione razionale della semplicità dell'anima, quello dell'unità della coscienza come condizione del pensiero, poiché «da quella prova rimane ancora indeciso se l'anima sia una di quelle sostanze che unite nello spazio formano un tutto esteso o impenetrabile, e quindi materiale, ovvero se essa sia immateriale»⁶⁸. Lo spazio occupa in realtà una posizione centrale nell'argomentazione dei *Träume* contro la possibilità di una conoscenza razionale della natura dell'anima, poiché, secondo Kant, alla pari degli enti materiali anche gli spiriti si danno in uno spazio, che tuttavia non occupano per riempimento (opponendo cioè resistenza alla penetrazione), ma con la loro sfera di attività (mantenendo il 'loro' spazio penetrabile dagli enti materiali)⁶⁹. Tuttavia, neppure le sostanze che compongono la materia occupano uno spazio di per sé, ma solo attraverso l'effetto esterno che esercitano su altre sostanze⁷⁰, sicché

l'anima, nel modo in cui è presente nello spazio, non differirebbe dagli elementi della materia, e dal momento che la facoltà intellettuale è una proprietà interna, che non potremmo percepire in questi elementi quand'anche si trovasse in tutti, così non potrebbe essere addotta nessuna buona ragione per dimostrare che l'anima non è una delle sostanze che costituiscono la materia⁷¹.

A ciò farebbe eco la più schietta ipotesi materialistica, secondo cui nulla impedirebbe di concepire le attività dell'anima come fenomeni che proven-

⁶⁶ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 320 nota, trad. it. cit., p. 352 nota.

⁶⁷ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 320-21, trad. it., cit., pp. 352-53; AA II 319, trad. it. cit., p. 351: «Uno spirito, si dice, è un essere dotato di ragione».

⁶⁸ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 322, trad. it. cit., p. 354.

⁶⁹ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 323, trad. it. cit., p. 355.

⁷⁰ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 324, trad. it. cit., p. 356.

⁷¹ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 326, trad. it. cit., p. 358.

gono unicamente dal suo posto nel corpo, dal luogo in cui «il congiungersi dei nervi cade propizio per l'intera facoltà di pensare e volere»⁷².

Di fatto, a questa stringente virata in senso materialistico che sembra quasi sfuggirgli di mano Kant oppone un'obiezione assolutamente flebile: «Io confesso – scrive in chiusura del primo capitolo dello scritto – di essere molto propenso ad affermare l'esistenza di nature immateriali nel mondo e a porre la mia anima nella classe di questi esseri»⁷³. Le ragioni di questa propensione, per sua stessa ammissione «oscurissime», sono consegnate a una nota in cui, con grande approssimazione, Kant richiama l'esigenza di concepire come immateriale il principio di vita, ossia la facoltà di determinarsi secondo arbitrio e spontaneità in contrapposizione alla necessità che regola il mondo materiale⁷⁴.

Ferma restando la vaga 'simpatia' del Kant dei *Träume* per l'opzione materialistica⁷⁵, il vero senso di tutta la discussione si compie tuttavia nelle pagine finali dello scritto, in quella «Conclusione pratica» che contiene un breve mirabile trattato sul metodo della metafisica come «scienza dei limiti della ragione umana»⁷⁶. Qui Kant mette sull'avviso di fronte ai due pericoli fondamentali che minacciano questa conoscenza – la confusione tra le ipotesi della scienza e le finzioni dell'immaginazione, e quella tra erudizione e saggezza – in una maniera che ricorda molto da vicino la lezione meieriana. Innanzitutto, Kant riconosce nella speranza di poter indagare la natura degli spiriti e, in particolare dell'anima umana, mediante soli principi della ragione l'obiettivo vano e fallace cui tende ogni psicologia razionale; una scienza che peraltro – a differenza di altre discipline tra cui, ad esempio, la fisica – non riesce neppure a fingere di scoprire per solo mezzo della ragione qualcosa che invece dà già per presupposto in base all'esperienza, perché riguardo alla natura dell'anima l'esperienza non è in grado di insegnare proprio nulla. Per questo motivo le difficoltà della psicologia non si risolvono più percorrendo la via classica dell'esame della correttezza dei ragionamenti attraverso cui si giunge a dimostrare la semplicità dell'anima, la sua

⁷² *Ibidem*.

⁷³ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 327 e 327 nota, trad. it. cit., p. 359 e 359 nota.

⁷⁴ Cfr. anche *Refl.* 5458 (AA XVIII.2 188) che Adickes data con sicurezza tra il 1776 e il 1778: «Il concetto di anima umana è del tutto indipendente da quello della materialità (*Materialität*). Le determinazioni del senso interno non si possono d'altra parte neppure comprendere come *fenomeni* esterni e viceversa. La dimostrazione che l'anima è immateriale sarebbe questa: 1. essa non è materia (*materialismus in sensu crassiori*), quindi è semplice; 2. essa non è una parte semplice della materia, perché la materia non consiste di parti semplici. L'animale è materia vivente. Ogni materia vivente è al contempo animata. Poiché il *principium* della vita è *absolute internum*, ossia pensare e volere, come determinazioni di se stessi secondo arbitrio».

⁷⁵ Cfr. l'introduzione di G.R. Johnson alla sua edizione dei *Träume eines Geistersehers* (*Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, trad. di G.R. Johnson e G.A. Magee, West Chester (PA), Swedenborg Foundation, 2002).

⁷⁶ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 368, trad. it. cit., p. 399.

cui si giunge a dimostrare la semplicità dell'anima, la sua immortalità o l'incompatibilità tra pensiero e materia – la medesima via che avrebbe percorso appena l'anno seguente Mendelssohn nel suo *Fedone*. Kant mette in dubbio già in questi anni la stessa possibilità di costruire una scienza su finzioni dell'immaginazione ovvero su concetti surrettizi che «non essendo tratti dall'esperienza, sono del tutto arbitrari e non possono venir né dimostrati né contraddetti»⁷⁷. Se si abbandona la guida dell'esperienza, la ragione e le forze dell'intelletto sono libere di muoversi a loro piacimento verso territori incerti, in cui «con l'eccellenza loro traggono l'uomo nella gara della speculazione che indifferentemente sillogizza e decide, insegna o confuta nel modo di volta in volta richiesto dalla conoscenza apparente»⁷⁸. Se quest'idea dell'esperienza come termine necessario di una conoscenza che non badi solo all'oggetto, ma anche al suo rapporto con le capacità dell'intelletto, riecheggia il monito meieriano sui limiti della conoscenza umana e della speculazione astratta in ordine alla debolezza delle facoltà conoscitive, la distinzione tra erudizione e saggezza in ambito metafisico riflette in maniera ancor più nitida il carattere 'pragmatico' della riflessione psicologica di Meier.

Come aveva fatto Meier, infatti, anche Kant guarda alla saggezza come alla conoscenza capace di limitarsi ai problemi la cui soluzione «sta a cuore all'uomo», poiché se è vero che rispetto ad alcune questioni «è impossibile conseguire una conoscenza filosoficamente convincente, si dovrà anche confessare, a mente calma e libera da pregiudizi, che di essa si può fare a meno e che non è affatto necessaria»⁷⁹. L'esempio che Kant adduce a sostegno di questa sua condanna di una sterile speculazione lasciata alla cura di teste oziose riguarda non a caso l'immortalità dell'anima come fondamento della vita morale e religiosa del singolo. Una considerazione che era già di Meier, ma che in quegli anni non era affatto moneta corrente, se poco dopo l'uscita dei *Träume* lo stesso Mendelssohn avrebbe ribadito apertamente che «la speranza in una vita futura [...] giustifica la divinità, ripristina la virtù nella sua nobiltà», al punto che occorre dimostrare l'immortalità in maniera razionale mediante «una serie di ragionamenti incontestabili, [e] una catena di argomenti evidenti»⁸⁰.

⁷⁷ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 370, trad. it. cit., p. 402.

⁷⁸ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 369, trad. it. cit., p. 401.

⁷⁹ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 368 e 372, trad. it. cit., pp. 400 e 404: «L'esser virtuoso è forse cosa buona solo perché vi è un altro mondo o forse le azioni non saranno un giorno meritorie solo perché esse furono in se stesse buone e virtuose? [...] Può forse dirsi onesto o virtuoso colui che volentieri si darebbe ai vizi favoriti se mai non lo spaventasse una pena futura?». Nella già citata prefazione agli *Anfangsgründe* Meier si era servito della medesima espressione nel dichiarare di volersi occupare esclusivamente di questioni «che gli stavano a cuore».

⁸⁰ M. Mendelssohn, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin – Stettin, 1767, trad. it. a cura di F. Tomasoni con il titolo *Fedone: sull'immortalità*

Certo, l'impossibilità di conseguire una conoscenza «filosoficamente convincente» della natura dell'anima e quindi della sua immortalità significava per Kant e per Meier due cose diverse: l'impossibilità di una conoscenza fondata su concetti che non hanno riscontro nell'esperienza per il primo, e l'impossibilità di una conoscenza dimostrativa di deliberazioni divine per il secondo. Ma quel che li accomuna è l'idea che questa faccenda di fronte a cui l'uomo non è in grado di decidere – *in primis* perché lo allontana dalla salda guida dell'esperienza – non merita in fondo di venir indagata, giacché «ci è del tutto indifferente, e la momentanea apparenza di ragioni a favore o contrarie può forse decidere del plauso di una scuola, ma difficilmente della sorte futura degli onesti»⁸¹.

Neppure per Kant, in fin dei conti, l'ipotesi materialistica può essere convincentemente affermata o negata; ad essa si oppone l'oscura propensione del cuore per cui risulta più conforme alla natura umana sia concepire il principio che la anima come diverso dalle nature materiali, sia l'attesa del mondo futuro come frutto di una *fede morale* che «unica e sola, menando l'uomo senza ambagi verso i suoi veri fini, si addice a lui in ogni condizione»⁸². Queste sono le conclusioni cui giungono, percorrendo vie molto vicine e probabilmente non del tutto parallele, Meier e Kant: esse confermano nella sua profonda verità una considerazione con cui Max Dessoir giustificava nella *Storia della psicologia moderna* la perdurante renitenza dei tedeschi di quel secolo di fronte al materialismo: «fondamentalmente costoro non riuscivano proprio a scendere a patti con la conformità alle leggi meccaniche dei processi del mondo fisico, perché nel silenzio delle pieghe più recondite del cuore serbavano silenziosamente la speranza di un'immagine di anima migliore»⁸³.

La considerazione pragmatica di Meier e l'idea che, in ultima analisi, per condurre una vita onesta e moralmente retta non occorra sprecare forze e tempo in astratte sofisticherie non ha una funzione consolatoria: la diffidenza di fronte all'impostazione razionalistica non va vista come un battere in ritirata, ma piuttosto come l'investimento su una dimensione umana differente, ancorché assolutamente estranea al contesto storico in cui viene elaborata. Ed essa rispecchia solo fino a un certo punto lo spirito di Kant; in questo senso l'auspicio della chiusa voltairiana dei *Träume* si esaurisce nel momento, senza corrispondere di fatto a nessun intento programmatico⁸⁴. A una me-

dell'anima in tre dialoghi, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 134-35.

⁸¹ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 373, trad. it. cit., p. 405.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1902², p. 210.

⁸⁴ Significative sono a questo proposito le considerazioni del *Dizionario filosofico* di Voltaire, cit., p. 309 (*ad voc.* «Materia»): «Quasi nessuna di tali questioni metafisiche influisce sulla condotta della vita [*scil.*: sulla morale]; queste dispute sono come le chiacchiere che si tengo-

tafisica che sapesse utilizzare in positivo i limiti della ragione Kant avrebbe continuato a lavorare assiduamente e, con essa di riflesso anche alla soluzione del problema della natura dell'anima e alla sua immortalità.

4. La prima «Critica» e la confutazione trascendentale del materialismo

Con la prima *Critica* Kant stravolge però i termini della riflessione filosofica al punto da interrompere per molti versi la discussione con i contemporanei; ciò vale anche rispetto al problema del materialismo e del suo *côté* psicologico, qui affrontato in una prospettiva assolutamente incompatibile con le trattazioni precedenti. Nel redigere il capitolo kantiano della sua *Storia del materialismo* – soprattutto nella seconda edizione del 1873-75 – Friedrich Albert Lange riconosceva questa profonda cesura all'interno della storia della filosofia: la prima *Critica* rappresentava a suo avviso un autentico spartiacque nel dibattito sul materialismo. La via attraverso cui la *Critica* di Kant riusciva di fatto a «estirpare alle radici il materialismo»⁸⁵, assieme a sue eventuali degenerazioni come il fatalismo, l'ateismo, la fantasticheria, era la via della dipendenza dei fenomeni dall'organizzazione trascendentale del soggetto. Come è noto, un'accreditata tradizione interpretativa vuole che questa via fosse stata preparata da Locke e radicalizzata da Berkeley attraverso l'idea che la conoscenza umana è essenzialmente conoscenza di idee e non delle cose in quanto tali⁸⁶. Meno noto è forse che questa medesima idea di una «parete divisoria tra i nostri sensi e i loro oggetti», oltre la quale non siamo affatto in grado di scorgere le cose come esse sono, arrivava a Kant in veste di «pregiudizio della conoscenza empirica» attraverso i *Beyträge von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* di Meier⁸⁷. Questa prospet-

no a tavola: ognuno dimentica, dopo pranzo, quello che ha detto, e va dove lo chiamano il suo interesse e i suoi gusti».

⁸⁵ I. Kant, *KrV*, B XXXIV (trad. it. a cura di P. Chiodi con il titolo *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 1986).

⁸⁶ Come noto, questa linea ormai acquisita dalla storiografia filosofica e già in parte presente nella *Geschichte* di Lange risale nella sua formulazione più compiuta alla parte storica dell'opera di A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, Kröner, 1924².

⁸⁷ G.F. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Halle, 1766, edizione critica del testo tedesco e trad. it. a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske e P. Rumore con il titolo *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Pisa, ETS, 2005, § 29. Cfr. in particolare l'Introduzione al volume, pp. XXXV-XXXVI; cfr. anche N. Hinske, *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Ancora una fonte trascurata della dottrina kantiana delle antinomie. Sugli impulsi fondamentali della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., pp. 156-71.

tiva della riduzione del mondo d'esperienza al mondo del fenomeno comportava – secondo Lange – una sconfitta definitiva del materialismo sul piano metafisico⁸⁸. Di contro, però, grazie a Kant il materialismo sarebbe risorto sul piano epistemologico imponendosi come l'opzione metodologica delle scienze naturali da estendersi anche oltre di esse, ad esempio nello studio della fisiologia degli organi di senso del soggetto conoscente. Lange riconoscerebbe dunque l'imperituro merito di Kant a questo nuovo modo di concepire il materialismo «nell'aver mostrato che l'insieme del nostro mondo di fenomeni dipende dai nostri organi [...] e nell'aver stabilito che in ciò le categorie sostengono la stessa parte dei nostri sensi»⁸⁹. Un merito imperituro che effettivamente avrebbe dato i suoi primi frutti solo a lunga scadenza, poiché la valanga idealista che travolse la Germania di quegli anni spazzò via d'un sol colpo lo spirito critico del kantismo: Kant agì ben di più sulla filosofia e la scienze posteriori di quasi un secolo che non sui suoi contemporanei⁹⁰.

Al di là della lettura di Lange, inevitabilmente condizionata dal clima del ritorno al criticismo essenzialmente come modello epistemologico, è innegabile che con Kant il materialismo cessa per buoni versi di essere un tema essenzialmente metafisico: l'idealismo trascendentale delegittima per sua stessa natura la discussione sull'esistenza reale, autonoma, e tanto più esclusiva, di una sostanza materiale. Nella Nota all'anfibolia dei concetti di riflessione Kant spiega molto chiaramente che «la materia è *substantia fenomenon*» e le congettture sulla sua natura interna non sono che «semplici fantasie [poiché] la materia, in realtà, non è mai oggetto dell'intelletto puro; l'oggetto trascendentale che può costituire il fondamento del fenomeno che diciamo materia è semplicemente qualcosa di cui noi non saremo mai in grado di comprendere che cosa sia»⁹¹. Sulla scorta di quest'idea, Weishaupt – che pure sosteneva di aver elaborato, in maniera indipendente da Kant e per molti versi 'originale', «nell'anno 1780, in seguito a un'apparizione in sogno della [sua defunta] moglie» – opponeva l'idealismo al materialismo, riducendo il problema della materia pensante alla questione della possibilità di attribuire una facoltà di pensiero alla nostra rappresentazione della materia⁹².

⁸⁸ F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 65: «il nostro mondo non può essere altro che un mondo della rappresentazione», ancorché il mondo dei fenomeni «comprenda in generale tutto ciò che noi possiamo chiamare 'reale'» e «i fenomeni siano ciò che il senso comune chiama 'cose'».

⁸⁹ F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 66.

⁹⁰ F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 87.

⁹¹ I. Kant, *KrV*, A 277 / B 333.

⁹² A. Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, cit., p. 47; cfr. anche la nota di p. 53: «Non ho affatto derivato queste mie idee dagli scritti kantiani, e posso sinceramente assicurare di non aver né visto né conosciuto quegli scritti al tempo in cui ho concepito questo sistema. Arrivai a questi pensieri nell'anno 1780, in seguito a un'apparizione in sogno di mia mo-

Di fatto per Kant il concetto di materia, che riunisce le proprietà dell'estensione e dell'impenetrabilità, non esce dal confine del fenomeno: per estrema concessione, come avviene nell'ambito della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, esso può venir considerato un principio regolativo, in quanto «supremo principio empirico dell'unità dei fenomeni»⁹³.

Ma, se il materialismo cosmologico viene liquidato in maniera abbastanza sbrigativa, il problema del materialismo psicologico merita agli occhi di Kant, almeno inizialmente, un'attenzione maggiore. Sotto questo rispetto la sezione dei paralogismi della prima edizione della *Critica* differisce infatti in maniera radicale dall'edizione del 1787. L'obiettivo della prima formulazione dei paralogismi è innegabilmente dimostrare l'inconsistenza del materialismo e, in generale, di ogni tentativo di pronunciarsi sulle proprietà del soggetto pensante in rapporto a quelle della materia. Il problema dell'omogeneità o dell'eterogeneità del soggetto pensante rispetto ai corpi materiali non è infatti un problema risolvibile: non potendo intendere la materia diversamente che come semplice fenomeno, non si sarebbe mai in grado di sapere se il sostrato che ne sta a fondamento differisca realmente e, nel caso, in quale misura, dalla sostanza semplice anima che si è voluta eventualmente ammettere⁹⁴.

La materia pertanto non sta a significare una sorta di sostanza radicalmente diversa ed eterogenea rispetto all'oggetto del senso interno (anima), ma soltanto la peculiarità di fenomeni e oggetti (in sé ignoti) alle cui rappresentazioni diamo il nome di esterne rispetto a quelle che attribuiamo al senso interno, pur appartenendo anch'esse esclusivamente al soggetto pensante, non diversamente da ogni altro pensiero⁹⁵.

Già nel 1781, però, Kant rivolge le proprie critiche alla psicologia razionale al fine di scongiurare «il pericolo del materialismo»; come ribadirà ancora sei anni dopo, l'unica utilità, certo in negativo, della psicologia sta nel suo porsi come *disciplina* dell'uso della ragione, che consenta di mettere il soggetto pensante al riparo dalla minaccia del «materialismo negatore dell'anima»⁹⁶. Il carattere pernicioso della minaccia era individuato nella

glie. L'avevo molto amata e al tempo ero ancora per mia convinzione un fervido materialista. Tuttavia il pensiero di vedermi separato da lei per l'eternità mi aveva molto inquietato, al punto che da quel momento, per tranquillizzarmi, cominciai a riflettere sui fondamenti razionali dell'immortalità della nostra anima. Pensai a lungo, finché finalmente proprio ancora in quell'anno giunsi a questo sistema».

⁹³ I. Kant, *KrV*, A 618 / B 646.

⁹⁴ I. Kant, *KrV*, A 358-60.

⁹⁵ I. Kant, *KrV*, A 385.

⁹⁶ I. Kant, *KrV*, A 382-83. L'idea rimane anche in *KrV*, B 421: «non c'è dunque una psicologia razionale come *dottrina* capace di incrementare la conoscenza di noi stessi, ma c'è solo

negazione dell'immortalità dell'anima o, che dir si voglia, della sua assimilazione alla materia e alla caducità cui essa è sempre sottomessa⁹⁷. In realtà questa considerazione assume più il sapore di una concessione alla vulgata che non di una convinzione speculativa, giacché Kant non ha mai fatto mistero dell'incapacità del materialismo di contribuire a conoscere il modo in cui noi esistiamo, se come sostanze, accidenti, o in quale altra maniera vada concepito il rapporto tra l'io pensante e il suo corpo⁹⁸. La vera dannosità del concetto psicologico su cui riposa il materialismo è un'altra e consiste nella sua capacità di «restringere (*verengern*) la ragione nel suo uso pratico»⁹⁹. Ciò non significa affatto che la ragione in ambito pratico abbia bisogno di scongiurare l'istanza materialista nel senso in cui ciò veniva inteso da Wolff e da Mendelssohn o confutato da Meier. Ciò non significa, cioè, che il materialismo sottragga alla morale e alla religione il loro fondamento, ma che esso, in direzione del tutto inversa, sia necessariamente respinto dal «*diritto del bisogno* della ragione di presupporre e ammettere ciò che la ragione stessa non può pretendere di sapere attraverso principi oggettivi»¹⁰⁰.

Il bisogno della ragione diventa così il vero strumento attraverso cui la filosofia trascendentale confuta il materialismo, tanto nella sua accezione psicologica, quanto in quella cosmologica. E sulla questione Kant torna apertamente nella tarda *Religion*, dove l'istanza a fondamento delle due forme di materialismo – la materialità di tutti gli esseri del mondo e l'idea che la presenza dell'uomo nel mondo debba necessariamente essere spaziale – viene considerata «un concetto assai conforme, certamente, al modo di rappresentazione sensibile degli uomini, ma assai gravoso per la ragione nella sua credenza al futuro»¹⁰¹. In ultima analisi, la negazione del materialismo non si esaurisce sul terreno epistemologico, ovvero nella dimostrazione dell'incon-

come *disciplina*, la quale assegna in questo campo limiti invalicabili alla ragione speculativa, per un verso perché non si arrenda al materialismo negatore dell'anima e per l'altro perché non si perda dietro ai sogni di uno spiritualismo infondato, per noi, nella vita; disciplina che ci esorta a ravvisare [...] un monito affinché indirizziamo la conoscenza di noi stessi verso un fruttuoso uso pratico, anziché perderci in una sterile e inconsistente speculazione».

⁹⁷ I. Kant, *KrV*, A 349 e 356.

⁹⁸ I. Kant, *KrV*, B 420-21.

⁹⁹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA IV 363, trad. it. a cura di P. Carabellese, riv. da H. Hohenegger, con il titolo *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Roma – Bari, Laterza, 2002², p. 251.

¹⁰⁰ I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), AA VIII 137, trad. it. a cura di G. De Flaviis con il titolo *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, Roma – Bari, Laterza, 1991, p. 19.

¹⁰¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI 128 nota, trad. it. di G. Durante con il titolo *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Torino, Mursia, 1989, p. 160 nota.

sistenza metafisica ed epistemologica del concetto di materia pensante o di incorruttibilità delle sostanze semplici, che Kant pure esamina in dettaglio nella prima versione dei paralogismi. La sua confutazione definitiva muove invece dalla considerazione pratica del bisogno trascendentale della ragione che fa sì che «l'ipotesi della spiritualità degli esseri ragionevoli del mondo» rappresenti «un'ipotesi più favorevole alla ragione», proprio perché la libera dall'accidentalità cui sarebbe soggetta l'esistenza dopo la morte qualora ci si dovesse preoccupare di «trascinare con sé nell'eternità un corpo [...] che deve sempre essere composto della medesima materia che costituisce la base dell'organismo, e alla quale l'uomo stesso non si è mai affezionato durante la sua vita»¹⁰². A supporto della tesi dell'immortalità sta anche qui una certezza di fede, che non è più tuttavia la certezza morale di un Meier, ma una fede razionale pura, con cui Kant ripensa il problema del materialismo in maniera radicale.

In questo modo egli riesce infatti a dare un fondamento trascendentale all'idea che in maniera solo oscura lo aveva guidato nelle riflessioni dei *Träume*, vale a dire la considerazione che in fin dei conti la bilancia dell'intelletto non sia in pieno equilibrio, avendo il piatto della 'speranza del futuro' un netto vantaggio rispetto a quello della 'speculazione'¹⁰³.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 349-50, trad. it. cit., p. 381.